THE TEACHER'S FORUM FORUM DE L'ENSEIGNANT منتدى الأستاذ
المجلد: 16 العدد: 01 السنة: جانفي 2020 الصفحات 13ـ 32

حضور النّص في "أصل العدل" عند المعتزلة

The Presence of the Text in "The Origin of Justice" for "Mu'tazilah"

عبد المجيد مسالتي[1]،*

[1] كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة محمّد بوضياف (المسيلة) (الجزائر)، magique.messalti@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/12/23 تاريخ القبول: 2019/12/19

الكلمات المفتاحية:
المعتزلة؛
أفعال العباد؛
أدلة نقلية؛
التأويل العقلي؛
عدل الله؛

الملخص:

أَقْدَمَ المعتزلة على تأويل الآيات المتشابهة، التي توحي بالجبر وخلق أفعال العباد، حتى توافق هذه الآيات المتشابهة الآيات المحكمة الصريحة والتي اعتمدوها كأدلة نقلية تحدد صلة الله بالإنسان من خلال اللطف والإصلاح الذي يجب أن لا يُخِل بعدل الله من جهة، وبحرية عباده من جهة أخرى. فإلى أي مدى وظّف المعتزلة النص الديني؟ وقد أُعتمِد في هذا المقال المنهج التحليلي النقدي، دون إغفال المنهج التاريخي، لنصل في نهاية البحث إلى أنّ المعتزلة وظفوا النص إلى جانب العقل للدفاع عن العقائد.

Keywords:
The Mu'tazilites,
Acts of servants,
Transmission Evidence,
Mental interpretation,
Justice of God,

ABSTRACT:

The Mu'tazilites have interpreted the similar verses that suggest the creation and the imposition of human deeds so that these similar verses agree with clear and explicit verses, which they have adopted as transmission evidence that defines God's connection to man through kindness and reform. This must not fail to meet the justice of God, on the one hand, and the freedom of His servants, on the other hand. To what extent did Mu'tazilites use the religious text? In this article, critical analytical approach was adopted, not to mention the historical approach, to conclude at the end of the research that the Mu'tazilites used the text alongside reason to defend beliefs.

* المؤلّف المرسل

1/ مقدمة:

لا يستطيع أي دارس لفكر المعتزلة أن يفصل بين أصولها الخمسة، ذلك أنه إذا كان الباري ﷻ في أصل التوحيد منزها عن صفات المخلوقين، منفردا بذاتيته التي لا يشبهها أحد، فإنه تعالى نُزِّهِ في أصل العدل عن الظلم، وهو بذلك منفرد بخيريته فلا يصدر عنه الشر، فالعدل الإلهي يعتبره المعتزلة ذروة الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير، خاصة بين الله وعباده، ومن ثمة كان ﷻ لطيفا بعباده، لا يرضى لهم إلاّ الأصلح، مع العلم أن الإنسان وحسب رأي المعتزلة هو صاحب أفعاله. ومن خلال ما نزلت به الآيات من مظاهر عدالته تعالى الدالة على وحدانيته في أفعاله، حاول المعتزلة أن يبعدوا كل التصورات التي تتنافى والاعتقاد بعدله، مُطهرين بذلك فكرة الإلوهية من كل المفاهيم التي تُسيءُ إلى وحدته وعدله. ولأجل ذلك، اختار المعتزلة من بين جميع صفات الفعل الإلهي صفة العدل، ليجعلوها الأصل الثاني من أصولهم. لا لشيء، إلاّ لأن هذه الصفة تدعم وحدانية الله تعالى وهو الأصل الأول، وهي ضرورية للأصول الثلاثة التالية، إذْ دون العدل، ينعدم معنى الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولذلك يطلقون على أنفسهم اسم"الفرقة العدلية" أو "أهل التوحيد والعدل". فإذا كان المعتزلة قد عُرفوا بأنهم أصحاب عقل فما هي منزلة النص – أي الحجج النقلية – في "أصل العدل" عندهم؟

2/ التحليل:

عَدَلَ الحاكم في الحكم، يعدل عدلاً، فهو عادلٌ من قومٍ عُدُولٍ. في أسماء الله سبحانه وتعالى العدل هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم. و العدل: الحكم بالحق، وهو أربعة أنحاء: العدل في الحكم، قال ﷻ: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾، [سورة المائدة، الآية 42]، والعدل في القول، في قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾، [سورة الأنعام، الآية 152]، والعدل في الفدية، ﴿وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذْ مِنْهَا﴾، [سورة الأنعام، الآية 70]، والعدل في الإشراك بالله، ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم يَعْدِلُون﴾؛ [سورة الأنعام، الآية 1] أي يشركون به ويجعلون له عديلاً[1]. كما يعرف القاضي عبد الجبار العدل بأنه مصدر عدل، يعدل، عدلا. وقد يذكر ويراد به الفعل، وقد يذكر ويراد به الفاعل[2]. والعدل ما قام بالنفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور في الحكم[3].

أماً اصطلاحا، فالقول في اصطلاح المعتزلة أنّ الله عادل، يعني أنّ أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يُخِلُ بما هو واجب عليه. وهذا ما يؤكده القاضي عبد الجبار بقوله: «ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يُخِلُ بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلها حسنة. وقد خالفنا في ذلك المجبرة، وأضافت إلى الله تعالى كل قبيح»[4]، ومنه فالعدل يتعلق بالفعل الإلهي من خلال صلته بعباده، إذْ كل ما يفعله بغيره عدل، ومن ثمة كان عدل الله مطلقا[5]. يقول "المسعودي" (896م، 957م) في تعريفه للعدل عند المعتزلة: « وأما القول بالعدل– وهو الأصل الثاني — فهو أنّ الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون

ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم»[6]. وهذا يعني أنّ الله لم يخلق الشر مادام لا يحبه، ولم يخلق أفعال الإنسان بل خلق فيه القدرة التي بها يكون الإنسان صاحب أفعاله مسؤول عنها يجازى على اختياره لها، وهذا يجعلنا نبدأ في البحث عن أفعال الإنسان وعلاقتها بعدل الله، ثم نتناول بالتفصيل علاقة أفعال الإنسان بلطفه تعالى، و بعد ذلك، نذكر الغاية من صلاح و إصلاح الله، مع إبراز حجج المعتزلة في كل هذه المسائل خاصة النقلية منها.

أ- حضور النص في مسألة خلق الأفعال:

تعدّ الحرية إشكالية بكل ما تحمله الكلمة من معنى، ذلك أنّها كانت الشغل الشاغل للفلاسفة، منذ الفلسفات الشرقية القديمة، مرورا بالفلسفة اليونانية، إلى فلسفة القرون الوسطى، والحديثة والمعاصرة، وكانت إشكالية، لأنّ هذه الفلسفات، لم تتفق على كيفية الطرح، بين من أثبتها، ومن نفاها. فالذين نفوها انقسموا إلى فريقين: فريق نفاها باسم الجبرية، والآخر باسم الحتمية. وحتى الذين أثبتوها اختلفوا فيما بينهم بين من اعتبرها مطلقة، ومن اعتبرها مفهوما لا يتحقق في الوجود إلاّ بشكلٍ نسبي، كما أنّ هناك من قال بأنَّ الحرية معرفة وشعور، ومن قال أنها عمل وممارسة. وأكثر من كل هذا وذاك ما أطلعنا عليه الأوربيّون في العصر الحالي بما يسمى "ما بعد الحرية"[7].

لم يشذ المفكرون الإسلاميون عن هذه الإشكالية، بحيث اختلفت الفرق الكلامية في أفعال الإنسان، خاصة بين أهل السنة والجماعة، والمعتزلة، والأشاعرة، وكان السؤال الرئيسي هو: هل الإنسان خالق لأفعاله أم مجبر عليها؟ وهل يمكن أن يكون الإنسان مستقلا رغم انقياده، ومنقادا رغم استقلاله؟ أيمكن أن يكون الإنسان حرا إذا كان لا يفعل إلاّ بفعل الله ﷻ؟ فما موقف المعتزلة من هذه الإشكالية؟ وما حدود توظيفهم للنص الديني في تبرير آرائهم؟

قالت المعتزلة: «وجدنا أفعالنا واقعة على حسب قصدنا، فوجب أن تكون خلقاً لنا وفعلاً لنا، قالوا: وبيان ذلك أن الواحد منا إذا أراد أن يقوم قام، وإذا أراد أن يقعد قعد، وإذا أراد أن يتحرك تحرك، وإذا أراد أن يسكن سكن، وغير ذلك، فإذا حصلت أفعاله على حسب قصده ومقتضى إرادته، دل على أن أفعاله خلق له وفعل له»[8]. هذا لا يعني أنّ المعتزلة تقول بالحرية المطلقة بحيث يفعل الإنسان ما يشاء، بل إنه لا يفعل إلاّ ما يستطيع، ولذلك فالإنسان في الفكر الاعتزالي مسؤول عن حركاته الإرادية فقط، المتمثلة في السكنات والحركات، والنظر والعلم، وما دون ذلك، كمولدنا، أو أمراضنا، أو نهايتنا، أو صلة حواسنا بالمدركات من مرئيات، ومسموعات، ومشمومات، وطعوم، فهي اضطرارية بفعل الله وإيجاب خلقه للأشياء أو ما طبعها الله عليه[9].

وبناء على هذا قسّم المعتزلة الأفعال إلى ضربين: أفعال مباشرة، وأفعال تولد. فأما الأفعال المباشرة: فقد اتفقوا على أنها مخلوقة للعباد. وأفعال تولد على حد رأي الإسكافي هي كل فعل غير قصدي أو إرادي، فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ وقوعه إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم وإرادة له، فهو ليس متولدا بل داخلا في حد المباشرة. مثل الألم الحادث عند الضرب، ومثل انحدار الحجر الحادث عن طرحه، والإدراك الحادث عن فتح البصر، وما أشبهها من المسببات غير المقصودة[10]. فالفعل الحر هو الفعل الذي يتصف بالوعي الذاتي الإرادي لفاعله، ومن ثمة اعتبر المعتزلة الإرادة الوسيلة التي يحقق بها الإنسان اختياره[11].

يتضح لنا أنّ حرية الإرادة الإنسانية هي أساس قضية العدل، حيث يتعذر تصور قيام أصل العدل مع إلغاء حرية الإرادة، لأنَّ الحرية الإنسانية والعدالة الإلهية وجهان لعملة واحدة، ونفي إحداهما يستلزم بالضرورة نفي الأخرى ويؤدي إلى عبثية الوجود الإنساني والفعل الإلهي معاً[12]. كما يتعذر قيام الأخلاق دونها[13]، ومن ثم كانت الحرية عند المعتزلة عمدة أقوالهم[14]. ليس هذا فحسب، بل إنّ إلغاء الحرية يلغي الأصول الخمسة، لماذا؟ فلو كان الله يخلق أفعال العباد، فهل يمكن أن يكون عادلاً يعذبهم على فعل شر هو خالقه ويثيبهم على فعل خير وضعه فيهم؟ وكيف يمكن لله أن يكلف عباده وهم ليسوا قادرين على تحمل المسؤولية؟ وكيف ينفذ وعده ووعيده، وعباده ليسوا خالقين لأفعالهم؟ وإذا كان الله يحب الفساد وكان القبح مرادا له، لاستوت منزلة الإيمان مع الكفر والفسق، كما يتساوى المنكر مع المعروف، ويصبح لا معنى لهما[15]، بل يصبح لا قيمة للأمة الإسلامية التي كانت خير أمة لتميزها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال ﷻ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾. [سورة آل عمران، الآية 110]. بل إن رفع الفعل عن العبد يؤدي إلى إلغاء الأصل الأول عند المعتزلة وهو التوحيد لماذا؟ لأن إثبات فاعل قادر في الشاهد يُعد مقدمة ضرورية ينبني عليها إثبات فاعل قادر في الغائب. لأنه كما يقول القاضي عبد الجبار: «لو كان تعالى هو الخالق والمحدث لأفعال العباد، لأدى هذا الاعتقاد إلى إن لا يعرف القديم أصلاً، لأنّ طريق معرفته هو بالاستدلال عليه. فإذا لم يثبت هذا القائل، في الشاهد، حاجة المحدَث إلى محدِث، لم يمكنه حمل الغائب عليه»[16]، أي لا نستطيع أن نقيس الغائب على الشاهد طالما أننا لم نثبت أفعال الشاهد وهو الإنسان، يترتب عنه أننا لا نستطيع أن نثبت قدرة الله وهو الغائب؟ ولذلك «فلا يمكنه إن يستدل على حاجة المحدثات التي يتعذر وقوعها من جهتنا على إن لها محدثا، فقد صح إن ذلك يمنع من معرفة القديم أصلا. فكيف يقال: أنه الخالق لأفعالهم، وكيف يصح اعتقاد فرع يؤدي إلى هدم أصله؟»[17].

وقد اعتمد المعتزلة على حجج كثيرة يدعمون بها حرية الإنسان من خلال خلقه لأفعاله، بعضها يرجع إلى مدارك العقل، وبعضها يرجع إلى مدارك السمع، وما يهمّنا هو التركيز على أدلتهم النقلية والتي تستند أساسا على فكرة الثواب والعقاب، فهم يرون أن العبد يجازى على فعله، إن كان خيرا فثواب، وإن كان شرا فعقاب، وهذا يثبت بلا شك أن أفعال الإنسان واقعة منه. كما تستند على أنّ أفعال العباد منها الجور، والفساد، والظلم. فلو كان الله خالقا لها، لكان بخلق الظلم والجور والسفه، ظالما، جائرا، سفيها، فلما لم يجز ذلك على الله ﷻ، صح أنه ليس خالقا لأفعال العباد[18]، وهو ما يؤكده صاحب المغني في أبواب العدل والتوحيد بقوله: «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن مَنْ قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه. وأحالوا حدوث فعل من فاعلَيْن»[19]. أراد القاضي عبد الجبار أن يقول أن نَسْبَ أفعال العباد إلى الله ﷻ غير صحيح، ويؤدي ذلك إلى أن يكون حدوث فعل واحد من فاعلين، لأنه من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد لو أراداه معا. فإذا كانت إرادة الإنسان جزءاً من إرادة الله أو هي نفسها، وأراد الله شيئاً ولم يرده الإنسان.. وُجِدَ الشيء وتحقق لأنّ الداعي إلى وجوده قد وُجد، ولا يمكن أن يوجد الشيء أيضا، لانتفاء الداعي إلى وجوده، والمتمثل في إرادة الإنسان... وهذا ما يعرف ببرهان

التمانع[20]، ومنه يستحيل أن يكون فعل واحد مفعولاً لفاعلين، ومقدورا لقادرين، وأثرا لمؤثرين.

ومن الحجج السمعية التي اعتمد عليها المعتزلة في إثبات خلق الإنسان لأفعاله قوله ﷻ: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾، [سورة السجدة، الآية 7]، فهذه الآية تدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، والدليل أنه لا يخلو إما أن يكون المراد به أنّ جميع ما فعله الله تعالى فهو إحسان، أو المراد به أن جميعه حسن. ومادام لا يجوز أن يكون المراد به الإحسان، لأنّ في أفعاله ما لا يكون إحسانا كالعقاب، إذن لم يبق لنا إلاّ القول: أن المراد به الحسن. وإذا ثبت هذا، ثبت أن أفعال العباد تشمل الحسن والقبيح، ومنه لا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى[21].

في نفس السياق استدل المعتزلة بقوله ﷻ: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، [سورة النمل، الآية 88]. يرى المعتزلة أنّ الله ﷻ لم يخلق القبائح، لأنه لو خلقها لوجب فيها أن تكون متقنة، ولو جاز ذلك فيها، لجاز أن تكون حكمة وصواباً، وذلك محال. أو أن يقال: أنه خلقها ولم يتقنها، وهذا بخلاف الظاهر، وأنها ليست من صنعه، وهي من أفعال العباد التي تتضمن كما يقول القاضي عبد الجبار: «التهود والتنصر والتمجس، وليس شيء من ذلك متقنا، فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقا لها»[22]. ومن أدلتهم كذلك على عدم إرادة الله للقبيح قوله ﷻ: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾، [سورة البقرة، الآية 205]. ولكي تدل هذه الآية على مراد المعتزلة، كان عليهم أن يثبتوا أنّ هناك علاقة اتصال بين الحب والإرادة، وبين البغض والكراهة، وهنا يورد "ناصر حامد أبو زيد" قولا للقاضي عبد الجبار من كتاب المغني، الجزء الثامن، مفاده أنّه تعالى «إذا صحّ كونه مريدا، فيجب كونه محبا، وكل ما صح أنه يريده، صح أنه يحبه، وكل ما أوجب قبح محبته، أوجب قبح إرادته»[23]، وبالتالي فلا تناقض بين القول بالحب والقول بالإرادة[24]. والمتأمل في الآية: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ**﴾، [سورة ص، الآية 27]، يجد كما يرى المعتزلة أنّ ﷻ نفى أن يكون في خلقه باطلاً، فلو أن هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهة الإنسان ومتعلقة به، وإلاّ يجب أن تكون الأباطيل كلها من قبله فيكون مبطلاً. تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا.

وفي الآية: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، [سورة النساء، الآية 39]، والآية: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ﴾، [سورة الحديد الآية 8]، دلالة على حرية الفعل الإنساني، فلو لم يكن الإيمان موقوفا على اختيارنا لما استقام هذا الكلام. وفي قوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾، [سورة المدثر، الآية 49]، يصح هذا الإعراض إذا كان من قبل الإنسان، أما إذا كان الله ﷻ هو الذي منعهم عن التذكرة وخلق فيهم الإعراض، يصبح السؤال والتوبيخ لا معنى له. وفي نفس السياق والمعنى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، [سورة الكهف، الآية 29]، فوّض الله ﷻ في هذه الآية الأمر إلى اختيارنا إما الكفر أو الإيمان، فلو لم يكونا متعلقان بنا، لما كان لهذا الكلام معنى[25]. ومنطوق الآية: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾، [سورة التغابن، الآية 2]، لا يدل على أن الله خلق الكافر كافرا، والمؤمن مؤمنا كما يدل ظاهر الآية، ومن ثمة خلق الحق لأجسامهم ثم قسمهم قسمين على الوجه الذي ذكره تعالى، وليس فيه أن ما صار المؤمن مؤمنا، والكافر كافرا من خلقه تعالى. وفي هذا يقول "أبو علي الجبائي": «لو كان كما قالوا: لقال: فمنكم كافراً، ومنكم مؤمناً، بالنصب، فما ذكرهم الحق تعالى بالرفع دل

على أنّ الإيمان من فعلهم، لا من خلق الله فيهم»[26].

وعندما يستدل المعتزلة بآيات تنص على نفي إرادة الله ﷻ للقبح والكفر، فإن غايتهم في ذلك تأكيد خيريته من جهة، وتحميل الإنسان مسؤولية فعله من جهة أخرى، طالما أنه قادر، مريد، وخالق لأفعاله. فالآية ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾،[سورة الذاريات، الآية 56]، فالله ﷻ لا يريد من عباده إلاّ العبادة والطاعة فقط. فاللام الواردة في الآية كما يرى القاضي عبد الجبار تفيد الغرض، ويسميها اللغويون لام كي[27]، والدليل على ذلك أنهم لا يفرقون بين قول القائل: دخلت بغداد لطلب العلم، وبين قوله دخلت وغرضي طلب العلم. فلو لم تكن هذه الأفعال من طرف الإنسان فلا معنى لهذا الكلام كما قال القاضي عبد الجبار[28]، وما يؤكد ويؤيد رأي القاضي عبد الجبار ، هو صاحب "الكشّاف" "الزمخشري" (1074، 1143) بقوله: «إنما أراد منهم أن يعبدوه مختارين للعبادة لا مضطرين إليها، لأنه خلقهم ممكنين فاختار بعضهم ترك العبادة مع كونه مريدا لها ولو أرادها على القسر والإلجاء لوجدت من جميعهم»[29].

أما الآيات التي يستدل بها الأشاعرة في ربط مشيئة الإنسان بمشيئة الله المطلقة التي تشمل عندهم كفر الكافر، وإيمان المؤمن، وطاعة المطيع، وعصيان العاصي، كقوله ﷻ : ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، [سورة التكوير، الآية 29]، وقوله: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾، [سورة يونس، الآية 99]، و﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾، [سورة السجدة، الآية 13]، و﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾، [سورة الأنعام، الآية 112]، وقال ﷻ أيضا: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾، [سورة البقرة، الآية 253]، هنا يخبرنا الله أنه لو لم يرد القتال لم يكن وأن ما أراد من ذلك قد فعله[30]. وبما أن المعتزلة يرفضون ربط مشيئة الله بمشيئة عباده، لأنهم يفرقون بين إرادة الله لفعل ذاته، وبين إرادته لفعل غيره، والتفرقة في هذا الوجه الأخير بين ما يريده الله من عباده على سبيل القسر والإلجاء، وما يريده على سبيل الطوع والاختيار. ولذلك أوَّل المعتزلة كل الآيات التي استدل بها الأشاعرة والتي تربط مشيئته ﷻ بمشيئة عباده، ومنه يرى القاضي عبد الجبار أنَّ معنى المشيئة في كل الآيات السابقة الذكر هي مشيئة الإلجاء والاضطرار. وفي هذا الصدد يقول: «فإنّ قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾،[سورة الأنعام، الآية 35] في ظاهره ما يبين ما قلناه، لأنه نسب اجتماعهم إليه تعالى فلابد من أن يكون ما اجتمعوا عليه — أو ما أوجبه — من قبله ولا يكون إلاّ بالإلجاء»[31]. ويستعين المعتزلة على تأويل المشيئة بالإلجاء من خلال سياق الآيات ففي آخر الآية:﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾، [سورة يونس، الآية 99]، نجد ما يدل على تأويل المشيئة بالإلجاء، قوله ﷻ: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾، [سورة يونس، الآية 99]، فلولا أن المراد بالكلام طريقة الإكراه لم يكن لهذا الكلام معنى[32].

وقد استدل المعتزلة بحجج نقلية على أنّ الإنسان يتصف بصفة الخلق من خلال عدة آيات كقوله ﷻ:﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾، [سورة العنكبوت، الآية 17]، وقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، [سورة المؤمنون، الآية 14]، وكرد على الخصوم وهم أهل السنة والأشاعرة، الذين تعلقوا بالآيات: ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾، [سورة

فاطر، الآية 3]، والآية: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾، [سورة النحل، الآية 17] ، لكي ينفوا صفة الخلق على الإنسان، رد المعتزلة أنّ هذا لا يصح، فهو كلام من جهة العبارة، فأما من جهة المعنى فالإنسان قادر على إحداث الشيء[33].

وأنّ انصراف لفظ "الخالق" إلى الله ﷻ دون سواه إنما هو من جهة التعارف كما لا يطلق قولنا "رب" إلاّ عليه، لكن هذا اللفظ يمكن أن يطلق على غيره[34]، وإذا كان العبد يحدث الفعل، كما أنه تعالى يحدث ذلك، وجب أن يوصف العبد بهذا الوصف. وإذا ثبت ذلك، وكان عندهم –أي خصوم المعتزلة– أن الحركة المكتسبة مخلوقة، وجب أن يكون لها خالق[35]. وخالقها قد يكون الإنسان، كما أن خالق الحركة الضرورية هو الله تعالى[36].

ومادام الإنسان خالقا لأفعاله، راحت المعتزلة تقدم أدلة النفي التي تنفي أن يكون الله ﷻ خلق أفعال البشر، وذلك لأنها أدلة ينازعهم فيها الأشاعرة على الخصوص ولا يسلمون لهم بها، ومن هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُت﴾،[سورة الملك، الآية 3]، وهذا يعني أنه إذا كان ينفي عن نفسه التفاوت، فإنّ كل تفاوت حاصل هو ليس من خلقه، وأفعال العباد تتفاوت بين الحسن والقبيح، ولهذا لا يصح إثباتها لله ﷻ طالما انه ينفي التفاوت عن خلقه، والمقصود بنفي التفاوت عنه حسب المعتزلة هو نفي التفاوت في باب الحكمة، وليس نفيها في المخلوقات أو في صفاته ﷻ، لأنّ في خلقة المخلوقات ما لا يخفى، «فلو كان في أفعاله شيءٌ قبيحٌ لفسد التدبير، ولم يثق المكلف بوعدٍ ولا وعيدٍ، وذلك يُخرِجُ كل أفعاله من أن تكون نعمة»[37]. والتفاوت على حد تعبير "الزمخشري" يعني التناقض أو الاضطراب[38]. لكن هذا التناقض والاضطراب صفة واقعة للإنسان، وليست كذلك بالنسبة لله ﷻ؛ لأنه تمدح ذاته بصفات تبدو ظاهريا أنها متناقضة كوصف ذاته بالرحمة والجبروت، ولكنهما ليسا كذلك في باب الحكمة، ومن هنا نستنتج أنّ كل أفعال الله تجري على نسق من الحكمة لا تفاوت فيها، عكس ما هو لدى الإنسان، ومن ثمة لا يمكن أن تكون أفعال الإنسان من صنع الله[39].

لم يكن المعتزلة وحدهم في الساحة الفكرية الإسلامية، إذ قوبلت أفكارهم بالرفض والدحض في غالبيتها من طرف خصومهم خاصة الأشاعرة بزعامة "أبي حسن الأشعري"، الذي كان معتزليا في بداية حياته، وكانت فكرة الصلاح و الأصلح التي لا تنفصل عن مسألة خلق أفعال الإنسان هي السبب المباشر لتأسيسه الفرقة الأشعرية[40]، ولذلك إذا كان المعتزلة يقولون بأن أفعال العبد من خلقه وأنه مسؤول عنها، فإن الأشاعرة تقول بالكسب، أي أنّ الأفعال مخلوقة من الله منسوبة إلى العبد، ومنه فقد اتهم الأشاعرة المعتزلة بأنهم أثبتوا خالقين[41]؛ أي إن وجود قدرة الإنسان بجانب قدرة الله يعني تعدد الفاعلين والفاعل واحد. كما أنّ المعتزلة وإن نجحوا في إثبات التوحيد بإنكار الصفة، فإنهم وفق منطلقاتهم، أنّ التوحيد والعدل متضايفان، لا يفهم أحدهما إلاّ من خلال الآخر، ومادام الأمر كذلك، فإنهم قد هدّموا التوحيد عندما أثبتوا أنّ الله غير واحد في خلق الأفعال بل يشاركه الإنسان في الفعل الكوني. وإن سعى المعتزلة في أصل التوحيد إلى نفي الصفات عن الله ﷻ لتنزيهه عن مشابهة مخلوقاته، فإنهم أيضا في أصل العدل نفوا عنه القبح، والفساد، والظلم، لكي ينزهوه ولا يكون شبيها لعباده في هذه الأفعال، ويكون بذلك منفردا بخيريته، وفي ذاتيته[42].

ولم تكن الغلبة دائما للمعتزلة في تأويل الآيات أو الأحاديث، إذْ أنها أحيانا تتعسف في المغالاة في إخراج النصوص من سياقها، ليتحول النص الديني إلى دلالة عقلية نظرية، ومثال ذلك – على سبيل الذكر لا الحصر– محاولة تأويل القاضي عبد الجبار للآية: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾، [سورة آل عمران، الآية 78]، نفى القاضي عبد الجبار أن يكون ليّ ألسنتهم من عند الله، في حين يرى أنهم حرفوا وصف الرسولﷺ وأوهموا السفيه منهم أنه من كتابهم، ولذلك يظل القاضي عبد الجبار بعيدا عن جو الآية[43].

وخلاصة ما نصل إليه في مسألة خلق أفعال الإنسان هو أن المعتزلة جعلوها أساسا لكل أصولهم، ولجأوا لتأكيد آرائهم إلى أدلة عقلية ونقلية، وكان تركيزي على النقلية منها لأبقى ضمن سياق البحث. فكانوا يعتمدون على الآيات والأحاديث التي توافق أفكارهم ويؤولونها أو يرفضونها إذا كانت تخالفها.

ومهما يكن من حكم على المعتزلة في هذه المسألة، فإننا لا نشك في إخلاصها في الدفاع عن توحيد الله وعدله، الشيء الذي تطلب منهم الدفاع عن الحرية الإنسانية، وهم بذلك لم يكونوا فلاسفة أنوار المسلمين فحسب بل أكبر من ذلك لأن التنوير الغربي استبدل الدين بالعقل وأقام قطيعة مع التراث، في حين أن المعتزلة كان تنويرهم إلهيا،لأن الله والقرآن والرسول ﷺ أنوار تصنع للمسلم تنويرا إسلاميا متميزا، سعى المعتزلة إلى جعله مستنيرا بالعقل لإضاءة النقل، و بذلك سعوا إلى تحقيق غرضهم وهو الدفاع عن دينهم، وهي الحقيقة التي لا يستطيع أحد أن ينكرها عنهم.

ب – حضور النص في مسألة اللطف:

رأى المعتزلة في مسألة خلق الأفعال، أنّ منها ما هو مباشر، وهي الأفعال القصدية الواعية، وأما الأفعال المتولدة، فهي اللاإرادية، إذن فأفعال الإنسان ليست كلها حرة، وما يزيد في اعتبار حرية الإنسان كونها ليست مطلقة عند المعتزلة، هو قولهم باللطف الذي يدخل ضمن الظروف الموضوعية المستقلة عن إرادة الإنسان واختياره، فيساهم بشكل ما في التقريب من الطاعة، والمساعدة على إتيان الأفعال الخيّرة، والابتعاد عن المعصية، ومن ثمة العزوف عن الأفعال الشريرة[44]، من دون أن تؤدي هذه الظروف الخارجية إلى إكراه أو قسر، مما يعني أنّ هناك علاقة ما بين خلق الإنسان لفعله وقدرته عليه، وبين العناية الإلهية أو اللطف الإلهي، وهذا ما يؤكد ما تراه المعتزلة من أنّ الله ﷻ عادلٌ في حكمه، رؤوفٌ بعباده، حليمٌ لطيفٌ بهم، لا يرضى لهم إلاَّ الإيمان والطاعة[45].

ولذلك كانت له من الألطاف ما يساعد الإنسان على أن يأتمر بأوامر الله ﷻ وينتهي بنواهيه، فيستطيع أن ينجز ما كلف به، فيكون فعلا مؤهلا للتكليف، قادرا على تحمل المسؤولية التي عُرضت على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها هذا الإنسان المحدود، النسبي، القادر بقدرة من الله، أو كما يقول "البغدادي": « إن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التي خلقها الله ﷻ فيهم»[46]، وهذا يعني أنّ الله غير عاجزٍ ومحدود عندما يكون الإنسان خالق لأفعاله، لأنه سبحانه وتعالى هو المعطي وله القدرة على سلب ما أعطى، ولكنه لم يفعل ذلك ليتم التكليف «فالله ﷻ لا يطاع بالإكراه، ولا يعصى بغلبة، ولكنه المالك لما ملك عباده والقادر لما أقدرهم

عليه...وجعل لهم السبيل إلى أخذ ما أمرهم به وترك ما نهاهم عنه»[47]، وبهذا كان الإنسان مُرِيد رغم العوامل الخارجة عن إرادته كما يرى "ابن رشد". وهنا يطرح الإشكال: ما معنى اللطف عند المعتزلة؟ ألا يحمل في طياته هدمًا أو نفياً لفكرة حرية الإنسان؟ فتَدَخُل في إرادة العباد وتوجيه أفعالهم وفق ما يريده ﷻ، وإذا كان يجب على الله تعالى فعل اللطف، ألا يحدُّ هذا من إرادته وقدرته ؟ ثمّ ما هي الأدلة النقلية التي دعم بها المعتزلة موقفهم في هذه المسألة؟

اللطف لغة هو الرقة، ويطلق على ما يتصف به الموجود من جمال طبيعي يجعله محببا إلى النفس، وهو الرفق، والرحمة والتوفيق، والعصمة، والنعمة، وفي هذا الصدد يقول القاضي عبد الجبار: «والأسامي تختلف عليه فربما يسمى توفيقا، وربما يسمى عصمة، إلى غير ذلك»[48]، ويطلق على بر الله ﷻ بعباده وإحسانه إليهم بإيصال المنافع لهم بمحض فضله. يقال لَطَفَ به إذا رفق به، ويقال لطَف الله، أي أوصَلَ إليك ما تحب برفق، واللُطْف، واللَطَف البر والتكرمة والتحفي، ألطفه أي أتحفه[49]، في أسماء الله تعالى اللطيف هو الذي اجتمع له الرفق في الفعل والعلم بدقائق المصالح، وإيصالها إلى من قدّرها له من خلقه، يقال لطف به إذا رفق به[50].

وقد وردت آيات قرآنية كثيرة تخبرنا على أن الله ﷻ وصف ذاته باللطف ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾،[سورة الحج، الآية 63، وسورة لقمان الآية 16]، وقوله: ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾،[سورة الشورى الآية 19]، وقوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، [سورة الملك، الآية 14]، فمعنى أنّ الله لطيف بعباده، أي أنه يفعل ما يقربهم إلى طاعته، ويبعدهم عن معصيته. وهو صفة من صفات الفعل الإلهي، ومما تقتضيه الحكمة الإلهية، وهنا يطرح الإشكال، كيف يمكن التوفيق بين القول بخلق الأفعال وحدوثها من طرف العباد، وبين الحكمة الإلهية أو اللطف؟ هنا يجيب المعتزلة من خلال تعريفهم للّطف، فهو ما يبعث المكلفين على الطاعة واجتناب المعصية، شريطة ألاّ يصل إلى حد الإكراه أو القسر، ولماذا يضع المعتزلة هذا الشرط؟ لأن موضوع اللطف هو التكليف، وهذا الأخير لا يكون إلاّ إذا كان العبد حراً قادرا على القيام بالفعل أو الترك مع وعي الأسباب الدافعة والصادة. وهو ما يقرب المكلف معه من الطاعة، ويبعده عن المعصية، أي ألاّ يؤدي اللطف إلى إخراج الفعل من كونه واقعا من الإنسان بحسب القِدَر الموجودة فيه وبتوجيه من إرادته واختياره.

قال ﷻ:﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾، [سورة المؤمنين، الآية 115]، ولهذا ترى المعتزلة أنّ الله عندما خلق الخلق لم يكن ذلك عبثاً بل كان لغايةٍ، وما دام الله غنياً وليس محتاجا[51]، فإنّ هذه العلة الغائية كانت من أجل منفعة الخلق، فقَدَّرهم على فعل ما هو واجب، وتَرْك ما هو شر ومفسدة، ولا يتم ذلك إلاّ عن طريق اللطف الإلهي، واللطف بهذا هو ما يحدثه الله ﷻ من شروطٍ وظروف تجعل الإنسان مهيأ لفعل الطاعات وترك المعاصي، دون تمكينٍ للعبد أو إكراه له، يعني ليس كلما كان هناك لطفاً أقبل العبد على فعل الخير وابتعد عن الشر، فالإنسان مختار أن يفعل فعلاً أو ضده، يعني يبقى هو صاحب اختياره وإرادته.

ومن هنا كان الغرض في فعله تعالى، حسب المعتزلة، هو فعل الحسن لأنه تعالى منزه عن القبيح، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: «إنّ العالم بما يفعله متى لم يفعل الفعل لغرض يقتضي حسنه فيجب كونه عابثا، والعبث قبيح، كما أنّ الظلم قبيح، وقد دللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح، فيجب خروج أفعاله تعالى عن كونها عبثا، وفي

ذلك إيجاب كونها حسنة على ما نقوله»[52]؛ أي إنّ فعل الله ﷻ لو خلا عن غرض لكان عبثا، والعبث قبح يتنزه الله تعالى عنه. وإذا كان الله قد خلق العباد لغاية وهي طاعته، وكان ذلك من أجل مصلحتهم وثوابهم، فهل يجب عليه ﷻ فعل اللطف لتسهيل ما كُلّفوا به؟

لم يكن هناك موقف واحد لدى المعتزلة في هذا الموضوع، إذْ نجد "بشر بن المعتمر" يقول أن عند الله ﷻ لطفا لو فعله بمن يعلم أنه لا يؤمن لآمن. كما نجد "جعفر بن حرب" يقول إن عند الله لطفا لو أتى به الكافرين لآمنوا اختيارا إيمانا لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقون مع عدم اللطف إذا آمنوا، والأصلح لهم ما فعل الله بهم، وهذا يبين عدله عندما عاقب الكفار وأثاب المؤمنين، وألطف بعباده الذين انتهوا بنواهيه وأْتَمروا بأوامره. أما غالبية المعتزلة فيقفون موقفا مخالفا لِ"بشر بن المعتمر"(ت220هـ) و"جعفر بن حرب"، أي ليس في مقدور الله ﷻ لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا وأنه لا يفعل بالعباد كلهم، كفارا ومؤمنين إلاّ ما هو أصلح لهم، وهو يفعل الخير الأقصى ولا يدَّخِر شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم به[53]. وهذا ما ذهب إليه "أبو هاشم الجبائي"، الذي رأى أن الله لو كان في معلومه شيئا يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله لكان مريدا لفسادهم[54]، ولكنه قادر على أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابا، وليس فعل ذلك واجبا عليه[55]. إذن فالله يفعل الخير الأقصى والأصلح لعباده لأداء ما كلفهم به، وهذا الحد واجب عليه، أما ما خرج عن هذا، فهو نوع من التفضل.

لا يختلف القاضي عبد الجبار عن أستاذه "الجبائي" في التأكيد على ضرورة اللطف في التكليف، ذلك أن هناك من الأفعال ما يجب على الله فعلها في تصور القاضي عبد الجبار، لأنه إذا لم يفعل الله ذلك، لكان تعالى مُخِلاً بالواجب عليه، ومن ثمة يستحق الذم، وهذا ما لا يصح عليه تعالى. فالواجب لا يثبت في فعله ابتداء، بل لابد من تقدم فعل منه ﷻ على أمره يترتب على ما هو واجب عليه ﷻ، وفي هذا الصدد يقول القاضي عبد الجبار: «وأما الواجب فلن يثبت في فعله تعالى ابتداء، وإنما يكون عند سبب يفعله، وليس إلاّ التكليف الذي به يلتزم الأقدار، واللطف، والإثابة، والتعويض»[56].

نستنتج من رأي القاضي عبد الجبار أنّ هناك علاقة بين اللطف والتكليف، ذلك أنّ الغاية من التكليف هي نفع الإنسان أو تعريضه لنيل النفع[57]، ومنه وجب أن يلطف الله بعباده وإن لم يفعل ذلك كان ﷻ عائدا بالنقض على غرضه من التكليف، ويشبه القاضي عبد الجبار هذا الحال بحال إنسان أراد من بعض أصدقائه أن يلبي دعوته إلى طعام اتخذه، وهو يعلم أن صديقه لا يلبي له هذه الدعوة إلاّ إذا بعث له بعض أعزته من ولد أو غيره، فإن لم يفعل ذلك عاد بالنقض على غيره[58]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن اللطف ضرورة في التكليف بل يُعد هذا الأخير مظهرا من مظاهره. فمن أجل أن ينفع عباده، عليه أن يكافئهم بالثواب، وليحقق لهم ذلك وجب أن يكلفهم، فلو جاز تخلية العباد من التكليف، لكان الله قد أغراهم بالمعاصي[59]. ولكن هل يحسن أن يكلف الله من يعلم أنه يكفر؟

يرى المعتزلة أن التكليف عام للكل والتقوية عليه للكل كذلك، فالكفر من فعل الكافر، لأن الإنسان خالق لأفعاله، ولا شأن للعلم الأزلي بإيجاده، إذن يحسن أن يكلف الله الكافر لأن الله ﷻ عرضه لدرجة لا تُنال إلاّ بالتكليف وهي درجة الثواب[60]. ولكن إذا كان الله يحسن أن يكلف الكافر، فهل يمكن ويجوز أن يكلف عباده ما لا يطيقون؟

يجيب المعتزلة بالنفي، فقولهم باللطف والصلاح دلالة على أنه لا يكلف العباد إلاًّ ما يطيقون، فهو القائل تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[61]، [سورة البقرة، الآية 286]، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾. [سورة الطلاق، الآية 7] بل ويقدرهم على ما كلفهم من خلال تهيئة الظروف المناسبة لقيامهم بالخير والابتعاد عن الشر، فلو كلفهم ما لا يقدرون أو يطيقون لكان سفها إذا كان يعلم ذلك، وجهلاً إن لم يكن عالما، وكلا الاثنين على الله محال[62]. ويعارض المعتزلة الأشاعرة بقولهم جواز تكليف الله ﷻ لعباده ما لا يطيقون، لهذا يصرح القاضي عبد الجبار في هذه المسألة بقوله: «وإنما يستحيل منه ذلك لأنه عدل حكيم لا يختار القبح أصلا»[63]، يعني مادام الله تعالى عدلا حكيما فلا يفعل قبيحا ويستحيل أن يختار القبح وإلاّ كان ظالما.

وإذا كان العقل عند المعتزلة هو الأساس في معرفة الله، والنظر الذي هو أول الواجبات على التكليف، ومعرفة الحسن والقبح، وشكر النعم، وإذا كان الشرع يدعونا إلى الخير وينهانا عن المنكر فإن وظيفته لا تخرج عن كونه مُخبرا عمّا في العقل أي أن العقل هو قوام الفعل الخلقي، فهو أداة معرفية تبين لنا عواقب أفعالنا، فتدفعنا إلى فعل الخير وتصدنا عن فعل الشرور[64]، وعليه يقول القاضي عبد الجبار: «فإن قال وبماذا يتميز القبح من الحسن؟ قيل له: إن العاقل يعلم أنّ الظلم قبيح وكفر النعمة والجهل بالله تعالى وعبادة غيره، ونعلم أنّ الإحسان حسن، (...) ونعلم أن رد الوديعة وقضاء الدين وشكر النعمة واجب والصدقة مرغوب فيها»[65]، وهو الذي يعرفنا بصحة الدين وضرورة اللطف، فإنه كذلك أول مقتضيات التكليف، إذْ دونه يسقط التكليف عن المجنون والطفل، وسائر المخلوقات عدا الإنسان، وليس هذا فحسب بل أنّ العقل هو أهم مظهر من مظاهر اللطف.

وقد يتساءل البعض، أليس من التناقض القول أن الله لطيف بعباده وفي نفس الوقت يودع فيهم الشهوة؟ والجواب ألاّ تعارض بين عدل الله من خلال لطفه وخلقه الشهوة في الإنسان، لأن زوالها يجعل العبد يقوم بالفعل على جهة واحدة فقط دون أن يفعل أو لا يفعل هذا الأمر، يعني تنعدم لدى الإنسان حرية الاختيار بين فعل الخير والشر، ومنه لا يصبح للتكليف معنى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ليست الشهوة شر في حد ذاتها، وإنما استغلالها السيئ هو الذي يجعلها كذلك، فلو تخلى الإنسان عن شهوة البطن لمات جوعا وعطشا، ولو كفَّ عن شهوة الجنس لانقرض، وعليه فهي معيار التقويم الأخلاقي، إذْ كلما كانت الشهوة قوية ولصاحبها قوة امتناع، كان ذلك أكمل، بدليل أننا نُجِلّ عفة الشاب عن الشيخ العجوز، لأن قوة الشهوة وشدة الإغراء التي يكون عليها الشاب، مع قوة امتناعه عن الرذائل، يرفع همته ويُعلي درجاته[66]. وإذا كان الله قد أودع في الإنسان الشهوة فقد أكمله بالعقل الذي نميز به بين الخير والشر، فنختار الأول ونتجنب الثاني.

وما قيل عن الشهوة واللطف، قيل أيضا عن الشيطان، فيقال إن الله أغوى الإنسان بالشيطان، أهذا لطف منه؟ والجواب كما يرى المعتزلة أن الشيطان ليس له على الإنسان من سلطان وقد قال ﷻ: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، [سورة إبراهيم، الآية 22]، في هذا السياق سئل "أبو علي الجبائي" في إماتة الرسل وإبقاء إبليس، فكان جوابه هو أن الذي لا يُستغنى عنه هو الله وحده، وأما الأنبياء فقد يستغني الله عنهم بألطافه، ولو علِم الله في إماتة إبليس مصلحة لآماته، ولو علِم في بقائه مفسدة لما بقي[67].

إنّ الإعلام بالتكليف يتم عن طريق بعث الأنبياء والرسل، فالنبوات والشرائع مظهر للّطف الإلهي، ومادام العقل لا يستطيع أن يعرف بالتفصيل الأفعال التي تقربنا إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وتبيين ما فيها من لطف ومصلحة، وما هو ليس كذلك، وجب على الله أن يعرفنا حال هذه الأفعال وإلاّ عاد بالنقض على غرضه من التكليف، ويمكن أن يتحقق هذا بالرسل ومعجزاتهم وعلمهم الذي أُوحِيَ لهم، والمعبر عن صدق الله ﷻ، فالرسول مرشد إلى الصراط المستقيم، ومنذر للعواقب التي تنجر عن عدم الامتثال لأوامره، والانتهاء عن نواهيه، وقد قال ﷻ في الغاية من بعثه الرسول: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾، [سورة الإسراء، الآية 105]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾، [سورة الفرقان، الآية 56]، قال تعالى لرسوله ﷺ: «وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا »؛ أي بشيرا للمؤمنين ونذيرا للكافرين، مبشرا بالجنة لمن أطاع الله ونذيرا بين يدي عذاب شديد لمن خالف أمر الله. فالآية أبطلت دعاوي الكفّار كلها، بوصف النبي بأنه مرسل من الله، وقصره على صفتي التبشير والنذارة. وهذا الكلام الوارد في الرد عليهم جامع بين إبطال إنكارهم لرسالته وبين تأنيس الرسول ﷺ بأنه ليس بمضل ولكنه مبشر ونذير. وقول المعتزلة في إثبات النبوة هو مظهر من مظاهر اللطف، وفي نفس الوقت رد على المنكرين للنبوة من الكفار والبراهمة[68]. لكن إرسال الرسل ليس فيه إكراه للناس على الإيمان، ذلك أنه كما يقول تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيم، [سورة البقرة، الآية 256]، فكل الألطاف السابقة الذكر تقف عند حد حرية الإنسان، وإذا انتفت هذه الحرية رُفِعَت المسؤولية، والتكليف والثواب والعقاب[69].

هذا الحكم الأخير يسري على مظهر آخر للطف وهو التوفيق والهداية، إذْ إنّ التوفيق والهداية حسب رأي المعتزلة صادرين عن الله تعالى دون إلجاءٍ، كيف ذلك؟ يرى المعتزلة أنّ الله قد هدى الناس جميعا دون استثناء، يعني قواهم على الطاعة، لكن قد يقول قائل إنْ كان الأمر كذلك فلماذا الكافرون لم يهتدوا وينتفعوا؟ والجواب كما يرى المعتزلة أنّ هذا دلالة على حرية اختيار العبد لأفعاله، وليست مودعة فيهم من طرف الله، لأنه لو كان الأمر أن أفعال العباد من لدن الله ﷻ لكان الجميع مؤمنين، ولَمَا خرج أحد عن أمر ربه. ومعنى هداية الله هو ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الفوائد والألطاف. إذن موقف المعتزلة من مسألة العدل واللطف نابع من تعريفهم لله ﷻ، فهو ذات كاملة، لا يفعل إلاّ الأصح لعباده، ويطبق عدله على من يستحقه، ومنه فالله لا يهب الكافر لطفا ليؤمن ويستحق النعيم[70].

بقي لنا أن نتساءل كيف يوفق المعتزلة بين فعل العبد وتوفيق الله وسداده؟ هناك من المعتزلة من قال أنّ التوفيق والسداد هما ثواب من الله ﷻ، يفعله مع إيمان العبد، ولذلك يقول القاضي عبد الجبار: «وأما الواجب فلن يثبت في فعله تعالى ابتداء، وإنما يكون عند سبب يفعله، وليس إلاّ التكليف الذي به يلتزم الأقدار، واللطف، والإثابة، والتعويض»[71]، يعني أنّ فعل التوفيق والسداد من الله لم يكن سببا لفعل الإنسان المؤمن بل كان نتيجة له. وقال آخرون التوفيق والسداد هما الحكم من الله أنّ الإنسان موفق، وقال "جعفر بن حرب" أنهما من ألطاف الله لا يوجبان الطاعة في الإنسان ولا يلغيان حرية اختياره، فإذا كان الإنسان مطيعا ربه باختياره، ودون قَسْرٍ، كان موفقا مسددا[72].

لما قال المعتزلة بوجوب اللطف على الله تعالى بناء على قولهم أنّ التكليف ناتج عن غرض تعريض العبد للثواب، ومادام الأمر كذلك أوجب على الله ﷻ أن يلطف بمن كلفه، وإن لم يفعل ذلك كان مخلاً بما هو واجب عليه، وفي هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار: «إذا لم يحسن منه أن يكلف منع المنع مما كلف، فكذلك لا يحسن منه تعالى أن يفعل ما يجري مجرى المنع مما عنده يختار ما كلف»[73]، ومثال ذلك كما أورده أبو هاشم أن الذي يمنع الزارع من سقي زرعه، كان في حكم المانع من الانتفاع بالحَبِ في باب القبيح[74].

يقدم المعتزلة دليلا عقليا آخر على وجوب اللطف هو: إذا كان اللطف ليس واجبا على الله تعالى للمكلف، فإن القبح ليس مفسدة، ولكن القبح مفسدة، إذن فاللطف واجب على الله تعالى[75]، وهذا ما يؤكده القاضي عبد الجبار في قوله: «إنّ ما يدل على وجوب اللطف يتضمن الدلالة على وجوب المفسدة، فإذا تضمنت المفسدة بوجودها الفساد، وبارتفاعها وقوع الإيمان والصلاح، فالدلالة على قبحها تقوم مقام الدلالة على وجوب اللطف، لأنّ اللطف يحصل بارتفاعها فقط»[76].

رغم أن المعتزلة عرفوا بأنهم أصحاب عقل إلاّ أنهم أخذوا أيضا بالأدلة النقلية ليعضدوا بها آراءهم، وحتى الآيات المتشابهات يؤولونها حتى تتماشى وما يعتقدون. ومن بين الأدلة النقلية التي تبين وجوب اللطف: قوله تعالى ﴿وَلَوْلاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾،[سورة النساء، الآية 83]، دلّ الله ﷻ على أنه لو لم نتبعه لأجل فضله ورحمته كنا قد اتبعنا الشيطان، وهذا من لطفه، والاستثناء في الآية يعود للذين اختاروا إتباع الشيطان.

ومن آياته الدالة على لطفه تعالى قوله:﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾، [سورة الشورى، الآية 27]، دلّ على أنه ينزل الرزق بقدر لكي لا يبغون في الأرض، ولو لم يعلم ذلك لبسط الرزق بجوده وأفضاله. كما دلت الآية على أنه تعالى يفعل من الأرزاق بقدر، ذلك لعلمه بأحوالهم، وأنهم لا يصلحون إلا على هذه الطريقة، فالله تعالى كما بين يفعل الرزق بقدر ما، ولا يبسطه بسطا لأنهم يفسدون[77].

وتدل الآية: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾،[سورة الأعراف، الآية 146]، على أن الله تعالى صرف عن الآيات كل من تكبّر في الأرض بغير حق،

وبين ما لأجله فعل ذلك وهو ثباتهم على الكفر، وأنهم لا يختارون الإيمان عندها، فعلم أن ظهورها لهم لا ينفعهم من حيث لا يؤمنون بها وبغيرها من الآيات، ولا يعدلون عن طريقة البغي إلى طريقة الرشد، ولكن لو آمنوا عند بعضها لكان يظهرها ولا يصرفهم عنها، وكذلك يدل على أنه يظهر ذلك لكل من يؤمن عنده، ويعدل عن طريق الغي إلى طريق الرشد، لأنه تعالى بين أنه يصرفهم عنها لأنهم اختاروا الكفر على الإيمان، وطريق الغي على طريق الرشد[78].

تدل هذه الآية على أن تدبير الله في المكلف يجب أن يكون على فعلهم ما يصلح دون ما يفسد، و تبطل رأي "بشر بن المعتمر" القائل أنه تعالى قد لا يفعل ما لو فعله لآمن كثير من الكفار. فالله لا يهب الكافر لطفا ليؤمن ويستحق النعيم كما قال المعتزلة.

كما يدل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْملائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، [سورة الأنعام، الآية 111]، على أنه تعالى لو فعل ما ذكر وهو إنزاله الملائكة، وكلمهم الموتى، وغيرها، ما كانوا ليؤمنوا، فكأنه تعالى بين أنه لو كان لهم لطف على وجه الاختيار لفعله[79].

على نفس المنوال يواصل القاضي عبد الجبار تدعيم رأي المعتزلة في وجوب اللطف من خلال الأدلة النقلية، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَحِمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلَجُّوا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾،[سورة المؤمنين، الآية 75]، إن الله ﷻ بيّن أنه لا يرحمهم، ولا يكشف الضرّ عنهم، لأنهم يستمرون على طغيانهم ويتمسكون به فلولا أنه علم أنهم كانوا يتمسكون بذلك لرحمهم ولطف بهم.

ومن أدلته قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا الْغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾، [سورة الكهف، الآية 80]، بَيَّنَ تعالى أنه عندما قتل الخضر الغلام من حيث خاف على أبويه أن يزولا عما كان عليه من الإيمان عند حياته وبقائه، وقد بين الله تعالى أنه إنما قتله وحسن منه ذلك من حيث لو بقى لكان في بقائه مفسدة لأبويه، وكانا يختاران لأجله الكفر، وذلك يوجب أن منع ما هو مفسدة في التكليف واجب، وأن فعل ما يدعو إلى ترك الكفر ويقرب الإيمان لابد منه في إزاحة العلة. ولا يمكن للخضر أن يقوم بهذا الأمر لو لم يوحِ له الله بذلك[80].

إذن فاللطف عند المعتزلة هداية يزيد المؤمنين بإيمانهم فوائد، ويبين لهم طريق الصواب قصد إتباعه، كما يبين لهم طريق الضلال من أجل اجتنابه. لكن نقطة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة لا تكمن في القول باللطف بل في كون هذا اللطف واجبا أو تفضلا. وسبب الاختلاف يرجع بالضرورة إلى الاختلاف في المنطلقات، فالمعتزلة قد أسسوا ركائز للقول بوجوب اللطف على الله تعالى وتتمثل هذه الركائز في القول بالتحسين والتقبيح العقليين، بينما ذهب الأشاعرة إلى القول بأن الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه شرعيان، أي أنه إذا ما ورد الشرع آمرا وناهيا، يكون ما أمر به حسن بأمره، وما نهى عنه قبيح بنهيه، من غير أن يكون هناك ذاتية للحسن والقبح من جهة ومن غير أن يكون للعقل إدراك للحسن والقبيح من جهة أخرى. ولهذا يقول "الباقلاني": «إن الحسن هو ما وافق الأمر من الفعل، القبيح هو ما وافق النهي من الفعل، وليس الحسن حسنا من قبل الصورة، ولا القبيح قبيحا من جهة الصورة»[81]. وعليه قال المعتزلة بوجوب اللطف على الله تعالى بناء على قولهم بأنه تعالى إنما كلف بغرض تعريض

العبد للثواب، فتتميما لهذا الغرض أوجب على الله تعالى أن يلطف بمن كلفه، وإن لم يفعل سبحانه وتعالى هذا اللطف لكان مخلا بما هو واجب عليه. لكن الأشاعرة لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين، ولم يقولوا بتعليل أفعاله تعالى بالأغراض، ومن ثم نراهم يقررون أنه لا يجب على الله تعالى شيء. فلا يجب عليه سبحانه وتعالى أن يلطف، بل إذا لطف فإنما يلطف تفضلا وبمن شاء دون من لا يشاء.

كما يبدو أن الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة فعلا ناتج عن الاختلاف في المنطلقات، لكن هو اختلاف في مصطلح الوجوب أيضا، ذلك أنّ الأشاعرة ينظرون إلى الوجوب كضرورة دينية أخلاقية وما دام الأمر كذلك فلا واجب على الله بل هو الذي يوجب على غيره. أما المعتزلة ونتيجة منهجهم العقلي ينظرون إلى الوجوب كضرورة منطقية إذ يجب أن يكون هناك انسجام بين المقدمات والنتائج وإلاّ يحدث تناقض، ولا يمكن لله أن يكون متناقضا، مثال ذلك إذا قال الله إن تنصروا الله ينصركم، والمؤمنون نصروا الله — في أن دافعوا عن شريعته وسننه– إذن يجب على الله أن ينصر المؤمنين، فهذه ضرورة منطقية بغض النظر على أنها ضرورة أخلاقية ودينية، كما لا يمكنه أن يكون عادلا ثم يلطف تفضلا وبمن شاء دون من لا يشاء؟!

ثم إنّ " الجويني" يقول في مسألة اللطف: «أما أهل الحق، فاللطف عندهم خلق قدرة على الطاعة، وذلك مقدور الله تعالى أبدا»[82]، قد يتساءل البعض، ما الفرق هنا بين رأي المعتزلة في أنّ الله ﷻ يوجد لطفه وبين قول الأشاعرة أنّ الله ﷻ يخلق قدرة على الطاعة؟ ثم إنّ المعتزلة لم يقولوا بأنّ الفعل الإنساني لا يشوبه تدخلاً من الله، فهم كذلك يقولون بأنّ يخلق القدرة في الإنسان، وأن أفعاله ليست كلها مباشرة.

3/خاتمة:

لم يكن أصل التوحيد فقط هو أساس مذهب المعتزلة، بل أنّ العدل الإلهي يعد الوجه الآخر لفلسفة المعتزلة الدينية، فمن خلال ما نزلت به الآيات من مظاهر عدالته تعالى الدالة على وحدانيته في أفعاله، رأى المعتزلة أنه من واجبهم إبعاد كل التصورات التي تتنافى والاعتقاد بعدله، وأن يُطَهِروا فكرة الألوهية من كل المفاهيم التي لا تؤكد بطبيعتها وحدة الله وتفرده، ومن ثم أجمع المعتزلة على اعتبار العدل الأصل الثاني من أصول مذهبهم، ورتبوه على أساس ما انتهوا في أصل التوحيد من صفات تجوز على الله، وأخرى لا تجوز عليه.

وتبين أن أصل العدل خاص بمبحث حرية الاختيار بالنسبة للإنسان، والتعديل والتجوير بالنسبة للذات الإلهية، وأنّ قضية الحرية هي جوهر العدل الإلهي بل هي العمود الأساسي لكل الأصول، فهي أساس العدل، حيث يتعذر تصور قيام أصل العدل مع إلغاء حرية الإرادة، لأنَّ الحرية الإنسانية والعدالة الإلهية وجهان لعملة واحدة، ونفي إحداهما يستلزم بالضرورة نفي الأخرى، كما يتعذر قيام الأخلاق دونها، وفي هذا الصدد يقول "محمد الغزلي" في كتابه خُلُقُ المسلم، ص28: «الإكراه على الفضيلة لا يصنع الإنسان الفاضل، كما أن الإكراه على الإيمان لا يصنع الإنسان المؤمن».

ومن ثم كانت الحرية عند المعتزلة عمدة أقوالهم. ليس هذا فحسب، بل إنّ إلغاء الحرية يلغي الأصول الخمسة، لأنه لو كان الله خالقا لأفعال العباد، فهل يمكن أن يكون عادلاً، يعذبهم على فعل شر هو خالقه ويثيبهم على فعل

خير وضعه فيهم ؟ وكيف يمكن لله أن يكلف عباده وهم ليسوا قادرين على تحمل المسؤولية؟ وكيف ينفذ وعده ووعيده، وهو خالق لأفعالهم؟ وإذا كان الله يحب الفساد وكان القبح مرادا له، لاستوت منزلة الإيمان مع الكفر والفسق، كما يتساوى المنكر مع المعروف، ويصبح لا معنى لهما، بل يصبح لا قيمة للأمة الإسلامية التي كانت خير أمة لتميزها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال ﷻ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾، [سورة آل عمران، الآية 110].

وتبيَّن أنَّه إذا كانت قضايا التوحيد والعدل، قضايا عقلية، فإنّ أدلة النقل تأتي لتكون موافقة ومقررة لأدلة العقل، ولا تناقض بين الدلالتين. وقد أقدم المعتزلة على تأويل الآيات المتشابهة سواء التي توحي بالتجسيم ورؤية الله، أو بالجبر وخلق أفعال العباد، حتى توافق هذه الآيات المتشابهة الآيات المحكمة الصريحة والتي اعتمدوها كأدلة نقلية في تنزيه الله عن صفات المخلوقين، سواء تعلق الأمر بالحقيقة الإلهية، من حيث هي مطلقة، أو بصلة الله بالإنسان من خلال اللطف والإصلاح الذي يجب أن لا يُخِل بعدل الله من جهة، وبحرية عباده من جهة أخرى.

وإجابةً على السؤال المطروح في بداية المقال نقول أنّ تقديم المعتزلة للعقل لا يعني إهمالهم للنقل، وليس ناتجًا عن قناعتهم بتفوق العقل على النص، بل أنّ العقل يخدم النقل، أو هو وسيلة للفهم، وإصدار الأحكام الشرعية، والأكثر من ذلك أنّ الله خص الكائن العاقل وهو الإنسان بخلافته، وما كان لله أن يكلف عباده لو لم يكونوا عاقلين، وعليه فتقديم المعتزلة للعقل على النقل في بعض أصولها لم يكن من باب الأفضلية، بل من باب الأولوية. فمن حيث الأفضلية الشرع هو الأول لأنه المقصد الأول من مقاصد الشريعة، والعقل هو الثاني، ولكن من باب الأوَّلية يبقى العقل هو الأول، لانّ منهج المعتزلة اقتضى ذلك، وقد سلك المتأخرون من المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار وحتى بعض خصومهم ونقصد بهم الاشاعرة، نفس مسلك الأولين من المعتزلة، حين اعتمدوا على التأويل، وإخراج النص عن ظاهره، وقد عبر عن هذه الحقيقة "ابن رشد عندما صاغها في نظرية التأويل، "تأويل الشرع حتى يتفق مع العقل".

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم، رواية حفص عن عاصم.
- الاسفراييني، طاهر بن محمد، (1983)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق، كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ط1، بيروت/ لبنان.
- الأشعري، أبو الحسن، (1953)، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، نشر وتصحيح الأب ريتشارد يوسف مكارثي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (د.ط)، بيروت/ لبنان.
- الأشعري، أبو الحسن، (1990)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت.
- الباقلاني، محمد بن الطيب أبو بكر، (1987)، التمهيد، تح: عماد الدين أحمد حيدر، ج1، المكتبة الشرقية، ط1، بيروت/ لبنان.

- البغدادي، عبد القاهر، (د. ت)، الفرق بين الفرق، تح: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، مصر.
- البغدادي، عبد الله، (1928)، أصول الدين، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ط1، إسطنبول/ تركيا.
- الزاوي، الظاهر أحمد، (1959)، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير، ج3، دار الفكر، ط3، سوريا.
- الترجيني، محمد حسن، (1993)، الاحكام في علم الكلام، دار الأمير للثقافة والعلوم، ط 1، بيروت/ لبنان، ط1.
- التهانوي، محمد علي، (1996)، كشاف اصطلاحات الفنون، تح: على دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، لبنان.
- الجويني إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، (1950)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر مكتبة الخانجي، ط1، مصر.
- الراوي، عبد الستار، (1986)، فلسفة العقل، دار الشؤون الثقافية العامة، ط2، بغداد/ العراق.
- الزمخشري، جار الله، (1407 هـ)، الكشاف، ج4، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت/ لبنان.
- أبو زيد، ناصر حامد، (1996)، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء/ المغرب.
- صبحي، أحمد محمود، (1969)، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، ط1، القاهرة/ مصر.
- صبحي، أحمد محمود، (1985)، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج1، المعتزلة، دار النهضة العربية، ط1، مصر.
- عمارة، محمد، (1988)، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، ط2، القاهرة/ مصر.
- الغزالي، محمد، (1987)، خُلُقُ المسلم، دار الريان للتراث، ط01، القاهرة/ مصر.
- القاضي، عبد الجبار، (1965)، المحيط بالتكليف، عني بتصحيحه ونشره الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء، القاهرة/ مصر.
- القاضي، عبد الجبار، (1985) المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح: أبو العلاء عفيفي، ج6، ج8، ج11، ج12، ج13، ج15، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة/ مصر.
- القاضي، عبد الجبار، (1990)، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الرحمن بوزيدة، ج2، دار موفم للنشر، ط1، الجزائر.
- القاضي، عبد الجبار، (1966)، متشابه القرآن، تح: عدنان محمد زرزور، دار التراث، ط1، القاهرة/ مصر.

▪ ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، (1985)، المنية والأمل، تح: عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، (د.ط)، الإسكندرية/ مصر.

▪ المسعودي، أبو الحسن بن علي، (1981)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج3، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط 1، بيروت/ لبنان.

▪ المغربي، علي عبد الفتاح، (1986)، الفرق الكلامية الإسلامية "مدخل ودراسة"، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، القاهرة/ مصر.

▪ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، (1993)، لسان العرب، ج2، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت/ لبنان.

▪ النشار، علي سامي، (1980)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، ط 8، القاهرة/ مصر.

الهوامش والإحالات:

[1] ابن منظور، لسان العرب، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1993، ص145.

[2] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، تح عبد الرحمن بوزيدة، دار موفم للنشر، ط1، 1990، ص3.

[3] الظاهر أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير، ج3، دار الفكر، سوريا، ط3، 1959، ص164.

[4] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، تح عبد الرحمن بوزيدة، ص3.

[5] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل،ج6 التعديل والتجوير، تح محمود محمد قاسم، مطبعة دار الكتب، مصر، 1963، ص49.

[6] المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج3، دار الأندلس للطباعة و النشر،ص153.

[7] يعني أنهم حققوا الحرية على صُعُدٍ كثيرة، اقتصادية، سياسية، فكرية، دينية، شخصية...، وهم الآن يتساءلون ما هي نتائج هذه الحرية؟ وماذا بعد الحرية؟

[8] القاضي عبد الجبار،شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص ص336-337.

[9] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج1، المعتزلة، ص ص149-150.

[10] الجويني إمام الحرمين ،كتاب الارشاد، تح محمد يوسف موسى، و علي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1950، ص232.

[11] عبد الستار الراوي، فلسفة العقل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط2، 1986، ص88.

[12] ناصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1996، ص216.

[13] وفي هذا الصدد يقول محمد الغزالي:« الإكراه على الفضيلة لا يصنع الإنسان الفاضل، كما أن الإكراه على الإيمان لا يصنع الإنسان المؤمن» محمد الغزالي،خُلُقُ المسلم،دار الريان للتراث، القاهرة، مصر، ط1987،01، ص 28.

[14] أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1969، ص ص168-169.

[15] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج1، المعتزلة، ص150.

[16] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج8، المخلوق، تح توفيق الطويل، وسعيد زايد، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة مصر، 1965، ص 239

[17] المصدر نفسه، ص 239.

[18] "الباقلاني"، التمهيد، ج1، تح عماد الدين أحمد حيدر، ص308." هنا "الباقلاني" يذكر رأي المعتزلة وليس رأي الأشاعرة".

[19] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج8، المخلوق، ، ص3.

[20] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص610.

[21] القاضي عبد الجبار،شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص ص355-358.

[22] القاضي عبد الجبار،شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص358.

[23] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج6، القسم 2، الإرادة، تح محمود محمد قاسم، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة مصر، 1965، ص54.

[24] ناصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص223.

[25] القاضي عبد الجبار،شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص ص358-360.

[26] المصدر نفسه، ص ص261-262.

[27] غير أنّ الأشاعرة يؤولون الآية تأويلاً مخالفا حتى تتماشى وأصولهم، ولذلك يطرح "الباقلاني" تأويلات لهذه الآية « أحدها أنه أراد بعض الجن والإنس، والذي يدل على صحة ذلك أنّ كثيرا من الجن والإنس يموت قبل أن يبلغ حد التكليف والعبادة، وصار هذا كقوله: ﴿ لتدخلن المسجد الحرام إنشاء الله﴾"سورة الفتح، الآية27."، وأراد البعض لا الكل لأن منهم من مات قبل الدخول»""الباقلاني"، الأنصاف، ص ص151-152. يعني أنّ الآية لا تعم جميع المكلفين، بل بعضهم فقط. وعليه فالخلاف بين المعتزلة والأشاعرة يكمن في معنى اللاّمين في الآيتين، فاللام في الآية التي يستدل بها المعتزلة هي لام الغرض ومعناها "لكي" أما اللام في دليل الأشاعرة فهي لام العاقبة." ناصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص222".

[28] القاضي عبد الجبار،شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص ص362-363.

[29] الزمخشري، الكشاف، ج4، ص21.

[30] الاشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، نشر وتصحيح الأب ريتشارد يوسف مكارثي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،"د-ط" 1953، ص31.

[31] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج13، اللطف، تح أبو العلاء عفيفي، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة مصر، 1965، ص218.

[32] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج13، اللطف، تح أبو العلاء عفيفي، ص218.

[33] محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، ط2، 1988، ص72.

[34] فنقول مثلاً: رب البت، رب العمل... .

[35] عملا بمبدأ السببية الذي ينص على أن كل موجود في الوجود له سبب يتوقف عليه قبل وجوده.

[36] محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص72.

[37] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج8، المخلوق، ص ص257-258.

[38] الزمخشري، الكشاف، ج4، ص134.

[39] القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تح عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، ط1، 1966 ص661.

[40] من خلال المناقشة المشهورة بينه وبين أستاذه "الجبّائي" عن حكم الزاهد والكافر والطفل الصغير"أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص115.

[41] الاسفراييني طاهر بن محمد ، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق، كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1983. ص48.

[42] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص607.

[43] ناصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص ص238-239.

[44] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح على دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1996، ص1299.

[45] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب، محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ص207.

[46] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص68.

[47] محمد حسن الترجيني، الاحكام في علم الكلام، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص65.

[48] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص519.

[49] ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص316.

[50] النهاية في غريب الأثر،ج4، ص251.

[51] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص318.

[52] القاضي عبد الجبار، المغني ج11، التكليف، ص64.

[53] علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية"مدخل ودراسة"، ص231.

[54] والله كما نعلم لا يحب الفساد ولا يقوم به﴿ والله لا يحب الفساد﴾ سورة البقرة، الآية205.

[55] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص ص313-314.

[56] القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف،عني بتصحيحه ونشره الأب جين يوسف هوبن اليسوعي،ص233.

[57] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص515.

[58] المصدر نفسه ، ص521.

[59] عبد الله البغدادي، أصول الدين، ص146.

[60] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص518.

[61] سورة البقرة، الآية286.

[62] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص607.

[63] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص ص808-809.

[64] القاضي عبد الجبار، المغني ج12، النظر والمعارف، ص232.

[65] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب، محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ص223.

[66] القاضي عبد الجبار، المغني، ج13، اللطف، ص99.

[67] ابن المرتضى، المنية والأمل، ، تح عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، "د-ط"، 1985، ص18.

[68] القاضي عبد الجبار، المغني، ج15، التنبوات والمعجزات، تح محمود محمد قاسم، مطبعة دار الكتب المصرية، ط1، 1962، ص ص109-143 .

[69] القاضي عبد الجبار، المغني، ج15، ص ص96-97.

[70] القاضي عبد الجبار، المنية والأمل ، ص118.

[71] القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف،عني بتصحيحه ونشره الأب جين يوسف هوبن اليسوعي،ص233.

[72] الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص326.

[73] القاضي عبد الجبار، المغني، ج13، ص154.

[74] المصدر نفسه ، ص 154.

[75] هذا قياس شرطي متصل، نفينا فيه التالي " أصل التالي: القبح ليس ليس مفسدة، ونحن نعلم أن نفي النفي إثبات، فأصبح التالي كالآتي: القبح مفسدة " فترتب عبه نفي المقدم " أصل المقدم: اللطف ليس ليس واجبا على الله تعالى للمكلف ومادام نفي النفي إثبات، أصبح المقدم: اللطف واجبا..."

[76] القاضي عبد الجبار، المغني، ج13، ص116.

[77] القاضي عبد الجبار، المغني، ج13، ص193.

[78] القاضي عبد الجبار، المغني، ج13، ص193.

[79] القاضي عبد الجبار، المغني، ج13، ص ص194-195.

[80] القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تح عدنان زرزور، ص498. وانظر القاضي عبد الجبار، المغني، ج13، ص ص197-198.

[81] "الباقلاني"، الإنصاف، ص74.

[82] الجويني إمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1950، ص300.